46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 29 18 JUILLET 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il traiter la question du *fatalisme ?* Il n'est pas rare, en effet, d'entendre des réflexions dans le genre de celles-ci : « Si c'est son sort, rien à faire... Quand c'est l'heure (v. g. de mourir), ne pas se donner de peine perdue... Son sort était ainsi... Ça devait arriver... C'était déterminé d'avance... On ne sait pas ce qui est écrit Là-Haut », etc., etc.

Que répondre à ces réflexions entachées de fatalisme ?

R. — Dans une question quodlibétale *(Quodl.* XII, a. 4), S. Thomas se demande « si toutes choses sont soumises au Destin, » *utrum omnia subsint fato.* Et après avoir éliminé les solutions erronées ou insuffisantes, il explique, au nom de la vérité catholique, comment toutes choses ont leur destinée écrite d'avance, même les choses les plus contingentes.

« D'autres, enfin (écrit-il), rapportent tous ces événements à une cause supracéleste, c'est-à-dire à la providence divine, par laquelle toutes choses sont prédéterminées et ordonnées... Dans cette opinion, le destin sera donc un effet de la providence. Car la providence n'est pas autre chose que la raison de l'ordre des choses existant dans l'intelligence divine. Le destin serait l'explication de l'ordre tel qu'il existe dans les choses. De là la définition de Boèce : « Le Destin est la disposition inchangeable inhérente aux choses changeantes. »

« C'est donc dans ce sens, mais dans ce sens seulement, qu'on peut affirmer que toutes choses sont soumises au Destin... Mais selon la remarque d'Augustin, s'il faut retenir cette doctrine, il conviendrait d'en changer l'expression, et de ne pas appeler « destin » ce qui en réalité est providence divine. »

Le mot *fatalisme,* bien qu'ayant la même racine que le mot latin *fatum,* n'est pas tout à fait synonyme de *destin.* Il emprunte néanmoins au *fatum* des Latins le sens général de « cause réglant d'avance le cours des événements. » C'est pourquoi les expressions que réprouve, à juste titre d'ailleurs, notre correspondant, sont néanmoins à la rigueur (à condition qu'on leur applique l'exégèse préconisée par S. Thomas), susceptibles d'un sens orthodoxe.

Il faudra donc d'abord reconnaître qu'on peut donner un sens acceptable à ces réflexions apparemment entachées de fatalisme. En effet, Dieu a tout prévu ; les voies de sa providence sont insondables ; les événements, quels qu'ils soient, rentrent dans un ordre prévu et voulu de Dieu de toute éternité. A cause de cela même, le chrétien doit se soumettre amoureusement à la volonté divine et trouver, même dans les événements en apparence les plus décourageants, une occasion de faire acte d'abandon total en la divine providence.

Mais cet acte de foi et de raison suggéré à ceux qui parlent en fatalistes, il faudra leur montrer la grande différence qui sépare l'ordre providentiel des événements de la conception fataliste du monde.

Approfondissez la notion de fatalisme : ce n'est ni la fortune, ni le hasard, lesquels sont essentiellement inconstants et capricieux. Le fatalisme recouvre avant tout une idée de *nécessité.* Et d'abord, « cette nécessité n'a rien de commun avec celle que suppose le déterminisme. On dit assez communément que le déterminisme se distingue du fatalisme en ce qu'il n'admet que du déterminé : il ne remonte pas à un être transcendant qui pourrait, par sa transcendance même, échapper à la détermination ; mais le fatalisme fait dépendre tous les événements d'une première cause qui peut être aussi bien une volonté libre absolue. Ainsi, tandis que le déterminisme renferme la nécessité dans la nature, le fatalisme *la rattache à une cause supérieure...* De plus,... la nécessité du fatalisme est toute différente de la nécessité du déterminisme : celle-ci est *intérieure* aux choses mêmes qu'elle régit, elle est telle qu'elle enchaîne toutes nos actions les unes aux autres, et c'est ainsi que l'on peut dire, par exemple, que « nos actions dépendent de nos désirs » ; mais dans le fatalisme, nos actions sont déterminées d'une autre sorte... ; il n'y a aucune liaison réelle entre ce que nous voulons et ce que nous faisons, et la nécessité *extérieure* à laquelle nous sommes assujettis est tellement plus forte que nous qu'elle peut contredire à chaque instant les efforts que nous faisons pour nous en délivrer [1]. »

Mais ce n'est pas tout. Cette nécessité extérieure qui opprime l'homme échappe totalement à notre connaissance. Elle est chose obscure, mystérieuse, absolument impénétrable. Et c'est ce qui fait que la nécessité que comporte le fatalisme a toujours été considérée comme irrésistible. « Le premier mouvement que l'on éprouve devant un tel joug

[1] J. Bouché, art. *Fatalisme,* dans le *Dict. de Théol. cath.* t. V, col. 2095-96.

est de courber la tête dans une sorte d'apathie et d'immobilité et de demeurer inerte sans même essayer une résistance que l'on croit inutile. C'est ainsi que le fatalisme aboutit à la plus complète passivité. Le raisonnement des fatalistes était appelé par les Grecs l'argument de la paresse, λογὸς ἀργός. On pourrait le formuler ainsi : « Que tu brises ou non ta chaîne, si ta destinée est d'être délivré, tu le seras; si elle est de ne pas être délivré, tu ne le seras pas ; il est donc inutile de briser ta chaîne. » Mais il y a un moyen facile de franchir le cercle où cet argument paraît nous enfermer : « Il est inutile de briser ta chaîne ; mais aussi il est inutile de ne pas la briser ; rien ne sert de fuir, disait-on au soldat musulman, mais aussi rien ne sert de rester : dans un cas comme dans l'autre, il n'arrivera que ce qui doit arriver [1]. »

Ainsi, le fatalisme aboutira logiquement aux conclusions les plus contraires, chacun se croyant irrésistiblement entraîné dans l'un ou dans l'autre sens.

Guidés par l'exposé qui vient d'en être fait, nous pouvons dégager de la doctrine du fatalisme deux erreurs principales dont la première est la source de la seconde.

1° La première erreur est que *le monde est régi par une nécessité extérieure à lui et qui lui impose irrésistiblement son gouvernement.* Et par le fait que le Destin (la Fatalité, Dieu, de quelque nom qu'on l'appelle) impose de l'extérieur son gouvernement au monde, celui-ci devra, quel que soit son ordre intérieur, quelles que soient ses lois, quelle que soit même, en ce qui concerne les créatures intelligentes, sa liberté, subir la volonté irrésistible que *lui imposera* la Fatalité. — Quelle différence avec la doctrine catholique de la providence divine ! Dans la doctrine catholique, sans doute tout est prévu par Dieu et rien n'arrive que selon l'ordre de la prescience et de la volonté divines ; mais ce serait méconnaître totalement l'idée chrétienne de la providence que d'imaginer le gouvernement divin à l'instar d'une force extérieure, impénétrable et irrésistible. Loin d'être extérieure aux choses qu'elle dirige, l'action de la providence s'identifie dans ses effets avec l'enchaînement même des causes secondes et avec l'ordre de l'univers. Dieu, sans doute, se distingue du monde et, à ce titre, on peut le dire d'une certaine manière extérieur aux choses créées. Mais, ce nonobstant, rien ne nous est plus intime que l'action divine qui en nous s'identifie avec la conservation et le gouvernement de notre être : *in ipso enim vivimus, movemur et sumus.* (Act., xvii, 28). Et cette action, parce que transcendante par rapport à la nécessité et à la contingence, loin d'imposer à tous les événements sans distinction une inexorable nécessité, respecte ou plus exactement réalise le caractère contingent ou nécessaire de chacun d'eux.

C'est là la pure doctrine thomiste que récemment encore l'*Ami* soulignait à propos d'un beau texte du commentaire de S. Thomas sur le *Perihermeneias* d'Aristote, l. i, leçon xiv (*Ami* 1928, p. 775), et que le P. Sertillanges a exposée plus récemment encore dans *Les grandes thèses de la philosophie thomiste* [1] :

« Dieu, dit excellemment cet auteur, ne contraint pas ses œuvres ; il les investit ; c'est entre elles seulement que l'une peut être victorieuse aux dépens de l'autre. Deux causes créées mises en rapport se composent ou se combattent ; mais l'action de Dieu ni ne se compose avec la nôtre, ni ne peut la combattre; elle pose tout, conséquemment, elle ménage tout; quand elle s'exerce, que ce soit elle qui s'exerce, cela ne peut donc pas faire que le produit soit classé dans le nécessaire ; il est seulement classé dans l'être, nécessaire ou fortuit selon la détermination que lui impose le vouloir divin » (p. 139).

L'illusion des fatalistes est de concevoir la causalité divine à la façon d'une causalité ordinaire, « dont l'action rejoint les actions créées, s'exerce sur le même terrain, se compose avec elles, les soutient ou les contredit dans leur ordre même. » Dans de telles conditions, les causes créées, sans intervention divine, garderaient leur spontanéité; mais,

« si Dieu intervient, l'efficacité toute-puissante de son pouvoir entraîne tout, et il n'y a plus de contingence, plus de hasard et tout à l'heure plus de liberté. Dès lors, le dilemme établi, chacun, selon son humeur ou selon la force des choses qui le frappe, accordera ou niera la divine action, et ceux qui l'accorderont tomberont dans le fatalisme, les autres dans le naturalisme.

« Mais ce n'est pas là Dieu, ni l'action de Dieu. Dieu est une cause transcendante, et en appliquant à ce cas ce que nous avons dit de l'analogie de ses *noms*, on peut affirmer sans doute, mais on peut aussi bien et même mieux nier qu'il soit une cause ; il est une Super-Cause ; l'univers dépend de lui en son tout, mais sans qu'aucune de ses relations intérieures soit troublée par cette dépendance qui au contraire les fonde. Au contingent, la super-causalité divine donne d'être contingent et, en conséquence, d'avoir une cause contingente; au nécessaire, il donne d'être nécessaire et pour cela d'avoir une cause nécessaire. En créant le contingent, Dieu le détermine, si l'on veut ; mais parce que cette détermination porte sur l'être en sa plus haute généralité et n'est pas affectée par ses modes, Dieu détermine le contingent à être ce qu'il est, contingent et il n'en devient donc pas nécessaire. Si l'on peut dire ainsi, Dieu le détermine à être indéterminé. Et si l'on croit à une contradiction dans les termes, qu'on se souvienne de l'inévitable équivoque toujours incluse dans nos expressions relatives à Dieu. Dieu détermine les êtres, en ce sens qu'il les donne à eux-mêmes, tels qu'ils sont ; mais il ne les détermine pas au sens où déterminé s'oppose à indéterminé à l'intérieur de l'être, et à cause de cela sa détermination fonde aussi bien l'indéterminé que le déterminé, le fortuit que le nécessaire ; elle n'implique, de soi, pas plus l'un que l'autre, ne se définissant que par l'être, dont elle est l'origine première » (*id.*, p. 139-140).

Insistez donc, cher confrère, près des personnes qui vous tiennent des propos entachés de fatalisme, pour leur faire remarquer l'erreur profonde

[1] Id., col. 2096.

[1] *Bibliothèque cath. des Sciences religieuses*, Bloud et Gay.

où elles seraient si, du fait que tout est prévu, voulu, ou permis d'avance par Dieu, elles en concluaient que tout arrive nécessairement et que cette nécessité, extérieure à nos efforts, s'impose à nous irrésistiblement. Faites-leur observer au contraire que la loi de la providence, dans la doctrine chrétienne, loin de brimer et de contrarier l'activité des causes secondes, en est au contraire la raison profonde et le soutien.

2° Et par là, vous réfuterez facilement la SECONDE ERREUR du fatalisme, à savoir, qu'étant donnée la nécessité qui s'impose aux créatures dans l'ordre du monde, *les êtres libres et intelligents ne doivent jamais essayer de réagir contre la force inéluctable des événements :* « rien à faire, ne pas se donner de peine perdue, etc... » Est-il besoin de rappeler comment, au point de vue moral, cette erreur est destructive de toute responsabilité et de toute obligation, comment, au point de vue physique, elle entrave tout progrès, toute amélioration ?

Soulignons d'abord l'entrave apportée au progrès physique. Ce progrès cherche à réaliser dans le monde l'amélioration matérielle sous toutes ses formes. Il étudie le mal physique dans ses causes, il cherche à le prévoir et à l'éviter. Il se manifeste dans la conservation, la reproduction des espèces, dans l'échelle des êtres qui va des végétaux à l'homme. Il étudie les relations des causes aux effets et vise à formuler les lois qui président au développement de toutes choses. Par suite, il fait de nouvelles découvertes utiles à l'humanité : en lui, finalement, se condensent toutes les raisons de la civilisation et du mieux-être. Le désir de progrès, de l'amélioration, du mieux-être, est le grand aiguillon du travail, de l'ambition, de l'idéal qui mènent le monde. Appliquez strictement les principes du fatalisme, vous détruisez ce progrès, vous détruisez même jusqu'à l'idée du progrès et de sa simple possibilité. « Ce qui est écrit est écrit. » Si je dois mourir de telle maladie, pourquoi demander un remède ? Et si un jour doit être faite telle découverte, pourquoi s'y intéresser maintenant ? Faut-il chercher ailleurs que dans leur fatalisme le motif de la paresse et de l'indifférence des Musulmans ? Mais observons immédiatement combien est opposée à cette indifférence passive et inintelligente des fatalistes la vertu de résignation chrétienne. Le fataliste subit ce qu'il croit inévitable ; il n'ira pas au-delà et ne cherchera jamais dans les événements le bien que Dieu a voulu y mettre, parfois malgré ses efforts ou contrairement à ses désirs. Le chrétien, au contraire, (après avoir accompli tout ce que sa conscience lui imposait pour éviter un mal physique le menaçant, conformément à la volonté générale de Dieu qui l'oblige à l'effort et au progrès), accepte le mal qu'il n'a pu éviter et y cherche le bien que Dieu veut certainement en tirer avec le concours de l'humaine volonté qu'il ne contredit que pour la stimuler davantage.

Dans l'ordre moral, le fatalisme est plus destructif encore. Considéré en l'homme, cet ordre moral est la voix de sa conscience droite : cette voix le dispose à connaître et même à vouloir sa fin véritable, le bien suprême. C'est en conformité avec l'ordre moral manifesté par la conscience que la créature libre et intelligente pratique le bien, évite le mal. Cet ordre se généralise dans toutes les consciences humaines ; il se manifeste ainsi dans tout l'univers et par lui resplendit la loi de la sanction morale : le bien doit être récompensé, le mal doit être puni.

Cet ordre moral est pleinement sauvegardé dans la doctrine chrétienne de la providence. Encore que tous nos actes libres soient prévus et voulus de Dieu, cette prescience et cette volonté, loin d'enlever à notre liberté la moindre parcelle de son caractère contingent, fondent au contraire et causent cette liberté :

« Si Dieu est source d'être, il est source de l'usage, c'est-à-dire de l'acte libre lui-même, plus encore que du libre arbitre et de l'homme ; quiconque le nie enlève à Dieu le meilleur, ce qui l'invoque au plus haut titre, ce qui lui est le plus éminemment semblable, en tant qu'Acte pur... L'homme, en tout ce qu'il est, dépend de Celui qui est. Sur toute la ligne des manifestations de sa vie, dans son existence première, dans ses pouvoirs, dans l'exercice de ses pouvoirs, il est nécessaire de dire : être participé, reflet du premier Etre, il emprunte tout à cet Etre-Source, en qui seul il est, sans lequel il n'a rien, ni substance, ni pouvoir, ni acte. Et cela n'enlève rien à la liberté ; cela constitue au contraire la liberté, en découvrant en Dieu sa *raison* totale. C'est parce que Dieu le crée, que l'homme est ; c'est parce que Dieu le crée libre, qu'il est libre ; c'est parce que Dieu le crée usant de sa liberté, qu'il use de sa liberté et qu'il en use dans tel ou tel sens... » (Sertillanges, *op. cit.*, p. 140-41).

Telle est l'explication thomiste de la liberté humaine dans ses rapports avec la causalité divine, explication que l'*Ami* a déjà maintes fois formulée. Cette explication — (la moins accessible peut-être à notre imagination, mais de toutes les explications fournies à coup sûr la plus raisonnable), — maintient d'une part les droits de la causalité divine que revendique si haut le fatalisme et d'autre part ceux de la liberté humaine que le fatalisme n'arrive pas à sauvegarder. Maintenant les droits de la liberté, le thomisme porte au fatalisme le coup le plus direct en vengeant l'ordre moral méconnu. Dans la doctrine catholique, sauvegardée la liberté, sauvegardé le mérite, sauvegardée l'influence salutaire de la grâce divine, sauvegardés l'ordre divin et l'ordre humain, même en regard du dogme impénétrable de la prédestination. On y conçoit que la prière soit utile et nécessaire, prévue et voulue qu'elle est de Dieu dans l'ordre même de la prédestination des élus et de la réprobation des damnés. Tandis que dans le fatalisme, aucun de ces éléments essentiels à l'ordre moral n'est conservé intact. Notre liberté existe, mais elle est inopérante en face de la fatalité qui s'impose. Le mérite est supprimé ou tout au moins considérablement diminué, puisque l'homme ne saurait vouloir s'op-

poser à un destin qui l'entraîne. Et quelle prière adresser à la divinité ! Simples hommages à la puissance créatrice, ces prières ne sauraient être de véritables et confiantes demandes adressées par la créature à la miséricordieuse puissance du Créateur.

Voilà, cher confrère, les remarques opportunes que vous pouvez soumettre à l'examen des personnes de bonne foi qui, en certains moments pénibles, se laissent aller à un découragement qui frise la pensée du fatalisme.

En deux mots, montrez-leur que l'idée fataliste contredit la vraie notion de la providence et que si l'humanité s'y adonnait avec logique, ce serait la fin de toute moralité, de tout idéal, de tout progrès scientifique, de tout effort, de toute amélioration, même simplement matérielle de l'existence. *Quod Deus avertat !*

Q. — 1° *L'Ami* pourrait-il donner une interprétation détaillée du can. 559, § 3, en indiquant particulièrement l'extension du mot *regimen ?*

2° La formation des novices (clercs) telle qu'elle est fixée par le can. 565, § 1, comporte-t-elle de la part du maître des novices une direction pastorale, ou la direction de conscience de chaque novice en particulier?

Si la direction de conscience semble interdite d'après le commentaire de Creusen dans son ouvrage *Religieux et religieuses*, comment interpréter alors l'obligation grave dont il est question au can. 562, car l'influence formatrice du maître des novices ne peut avoir son entière efficacité que si elle comporte une direction de conscience ?

3° En supposant que la direction de conscience soit autorisée, dans quelle mesure le maître des novices peut-il donner son appréciation sur ses dirigés, can. 563 ? N'est-il pas tenu au secret, comme tout directeur de conscience ? Sans doute peut-il se baser uniquement sur la conduite extérieure du sujet, mais même alors, sciemment ou non, ne ferait-il pas usage des connaissances obtenues par la direction, et qui lui feraient interpréter la conduite du sujet dans tel ou tel sens, violant ainsi indirectement le secret de la direction ?

R. — Ad I. Le can. 559 § 3 se comprend parfaitement et n'a pas besoin d'une longue explication, ni d'une interprétation appuyée, pourvu que l'on détermine précisément le sens des mots *cura* et *regimen*, qui ont servi, dans le canon, à résumer le rôle que se partagent le maître des novices et son aide, ce *socius* du § 2.

Or, ces termes ne paraissent pas difficiles à traduire, et tous deux sont ensuite développés par des canons spéciaux.

La *cura*, c'est le soin spirituel des novices, la *cura animarum*, bien que dans un sens restreint, si l'on veut, se rapportant à tous les membres du noviciat. En quoi consiste cette *cura animarum* particulière ? Le can. 565 le marque nettement. C'est la formation spéciale du novice relativement à son Institut religieux propre, qui a ses règles, constitutions et traditions ; c'est la formation religieuse générale, qui mettra à même le novice d'avancer dans la triple voie de la prière, de l'acquisition et de l'accomplissement des vertus et de la réalisation des vœux de religion, de la lutte contre les mauvais penchants de la nature humaine. C'est tout ce qui concerne les moyens d'arriver, dans telle religion, au progrès spirituel qui est le but de l'entrée en religion.

Le *regimen*, c'est la conduite extérieure, sociale, la marche journalière et régulière des actes du noviciat, l'administration et le gouvernement de la tribu particulière que forme, dans une maison religieuse, un noviciat, cf. can. 564 § 1, toutes choses qui sont soustraites à l'autorité du supérieur de la maison, en ce qu'elles ont de propre et de spécial, sauf dans la mesure où les constitutions le prévoient (cf. can. 561).

Ad II. Il ne s'agit certainement pas de la direction de conscience au sens strict du mot. Cette affaire ne va pas, sinon sans la confession, du moins sans la pénétration du directeur dans la matière : *péché*. Or, toute cette matière, qui constituerait la manifestation de la conscience, se trouve prévue, et réglée, par le can. 530. Il ressort des dispositions de ce canon, que le maître des novices ne peut pas *imposer* à ceux qui lui sont soumis cette ouverture de conscience ; qu'il ne peut pas *pousser*, de quelque façon que ce soit, un novice à lui faire cette manifestation : *quoquo modo inducere*, dit le can. 530 § 1, termes qui excluent toute habileté, tout moyen détourné pour en arriver à la fin indiquée, toute action par personne interposée, etc., etc.

Sans doute, le maître des novices ne devra pas refuser obligatoirement cette ouverture de conscience, si elle se présente dans les conditions prévues au can. 530 § 2, c'est-à-dire s'il est prêtre lui-même, et que le sujet agisse tout à fait spontanément et librement, *libere ac sponte*. Cependant, il doit savoir que la chose ne va pas sans de graves inconvénients, étant donné que par fonction même, comme maître des novices, il a un rapport précis à faire au chapitre, ou au supérieur, sur la conduite générale de chacun des novices, *de agendi ratione singulorum alumnorum* (cf. can. 563). Il n'est pas toujours facile, quand on a à transmettre son propre jugement seul, de faire abstraction de ce que l'on a appris de ces confidences, évidemment extra-sacramentaires, mais qui ne doivent cependant pas être utilisées pour la direction extérieure de la communauté, pour son gouvernement, et tout ce qui s'y rapporte : admission ou exclusion des membres, distribution des charges, etc. Le can. 891 interdit non seulement aux supérieurs, mais encore aux maîtres des novices, la confession habituelle de leurs sujets : il ne permet la confession que dans un *cas particulier*, et lorsqu'existe une raison *grave et urgente* de s'adresser en confession au supérieur ou au maître des novices ; nous dirions volontiers : lorsqu'on ne peut pas faire autrement. Ce n'est assurément pas que le canon prenne ces dispositions pour que les inconvénients qu'a voulu empêcher le législateur soient rendus possibles par l'équivalence pratique de l'acte que le droit commun interdit : l'interdiction de la confession en raison de l'abus qui

pourrait être fait des connaissances acquises au saint tribunal, n'est pas un motif, loin de là, pour s'exposer au même abus en raison des mêmes connaissances acquises dans la direction des consciences.

Le can. 562, ou plutôt l'interprétation que donne notre correspondant de ce canon, est jeté dans la discussion du point qui nous occupe, d'une façon qui n'est pas du tout pertinente. Le canon n'oblige pas le maître des novices à réussir, dans l'action qu'il lui prescrit, il l'oblige uniquement à faire cette action, et à y donner tous ses soins. En d'autres termes, de par le can. 562, le maître des novices n'est pas tenu à ce que la formation des novices faite suivant le can. 565 (nous en avons donné plus haut, *ad I*, la compréhension) soit réellement efficace et produise les fruits qu'en attendent et l'Eglise et l'Institut religieux. Il est simplement tenu à assurer, matériellement, et suivant les canons, les actes et procédés de cette formation, d'où peut sortir, d'où doit normalement sortir, s'il n'y a pas d'obstacle venant d'une libre volonté contraire, l'efficacité qui est le but de cette formation. Dès que le maître des novices aura mis tout le soin requis à assurer cette formation, c'est-à-dire les moyens d'arriver à ce but, il sera en règle avec sa conscience, les canons, et Dieu. Ni la conscience, ni les lois, ni Dieu, n'imposent la réussite et le succès ; c'est simplement l'action capable d'amener le succès qui est prescrite.

Pratiquement, le maître des novices pourra s'occuper de tout ce qui regarde l'extérieur de cette formation, il le devra même, mais il ne lui est pas permis de s'introduire, violemment, par effraction, ou par habileté, en se faisant ouvrir la porte, dans le domaine strict de la conscience. Il pourra poser des questions pour s'assurer de la façon dont les novices ont compris ses instructions ; s'enquérir de l'estime que font les novices des règles, constitutions ou traditions de l'Institut ; voir s'ils n'éprouvent pas des difficultés d'ordre matériel ou intellectuel à accomplir leurs devoirs religieux, s'il n'y a pas d'obstacles matériels provenant, par exemple, de la difficulté de s'établir dans le recueillement dû à telles ou telles façons d'agir extérieures de la communauté ou de tel novice ; des obstacles intellectuels venant de l'ignorance ou de l'erreur. Il ne pourra pas aller au delà, et si ces questions qu'il a le droit et le devoir de poser, lui font entendre que pour aller plus loin, il faudrait pénétrer dans la matière de la confession, il sera de son devoir certain de s'arrêter dans son enquête : il pourra alors donner des conseils qu'il estimera bons, pourvu qu'ils ne soient pas administrés de telle sorte qu'ils entraînent l'ouverture de conscience, mais il ne pourra plus poser de questions.

Ad III. C'est précisément là qu'est la difficulté à laquelle conduit la confusion, chez les supérieurs, des deux domaines, relativement à leurs sujets, de la conscience individuelle, de la confession, et de la direction extérieure de la maison. Nous avons déjà parlé de ces difficultés, *ad II*. C'est pour les rendre inexistantes, pour empêcher qu'elles se produisent, que le législateur a porté les prescriptions du can. 891.

Nous n'avons, sur ce point, rien à ajouter à ce que nous avons dit déjà, si ce n'est que, s'il est souvent malaisé de faire abstraction des connaissances intimes que l'on peut avoir, il est bien plus difficile encore de faire admettre, par celui contre qui l'on sera amené à prendre une mesure d'ordre coercitif extérieur, que l'on ne fait pas usage de ces connaissances. On ne saurait donc, à notre avis, pousser trop loin la prudence, en cette matière éminemment délicate, importante et dangereuse.

Q. — Je lis dans la *Revue de la Vie chrétienne* (novembre 1928) le texte suivant, à propos du vieillard Siméon en qui reposait l'Esprit-Saint : « A défaut du baptême qui n'était pas encore institué, Siméon avait reçu la circoncision qui produisait substantiellement les mêmes effets, c'est-à-dire la rémission du péché originel et l'infusion de la grâce sanctifiante. » Que pense l'*Ami* de ce texte ?

R. — En d'autres termes, la circoncision effaçait-elle le péché originel chez les Juifs, avant l'institution du baptême ? Et, si elle effaçait le péché originel, conférait-elle la grâce ? Une troisième question complémentaire, mais nécessaire, est celle-ci : De quelle manière la grâce était-elle conférée dans la circoncision ?

I. — La circoncision effaçait-elle le péché originel ? S. Thomas vous donnera la réponse *(Sum. theol.*, IIIa, q. 70, a. 4) : « *Ab omnibus communiter ponitur quod in circumcisione peccatum originale remittitur.* » Vous trouverez, dans le *Dict. de Théol cath.*, à l'art. *Circoncision* (t. II, col. 2523-2555), le développement traditionnel de cette doctrine dans l'Eglise catholique depuis S. Augustin. Innocent III adopte ce sentiment dans son épître décrétale contre les cathares qui niaient la nécessité du baptême : « *originalis culpa remittebatur per circumcisionis mysterium...* » *(Decret.*, l. III, tit. 42, c. 3).

Mais les historiens font remarquer que cette doctrine commune a, comme point de départ, l'autorité de S. Augustin et son interprétation fautive de Gen., XVII, 14 *(De civitate Dei*, l. XVI, c. 27, *P. L.*, t. 41, col. 506-507). Aussi ne faut-il pas s'étonner de rencontrer chez les PP. Grecs et chez quelques théologiens modernes une opinion divergente : la circoncision n'aurait été instituée par Dieu que comme signe distinctif de l'alliance formée entre Dieu et le peuple Juif, descendant d'Abraham. Des théologiens remarquables, tels que Vasquez, Bellarmin, Tournély, ont préconisé ce dernier sentiment. Estius déclare : « *Admodum probabile signum circumcisionis ex divina institutione nihil ad justitiam valuisse, sed nudum fuisse signum fœderis quod Deus iniit cum Abraham ejusque posteritati.* » *(In Rom.*, IV, 11). Les tenants de cette seconde opinion n'en-

seignaient pas cependant qu'il n'existait aucun remède chez les Juifs contre le péché originel. Ce remède était le *remède de nature*. Sur ce sujet, lisez l'étude parue dans l'*Ami*, en 1922, p. 725-29. Et c'est par là que nous pouvons concilier les deux sentiments, en apparence irréductibles l'un à l'autre.

« L'une et l'autre opinion, dit fort à propos Hervé dans son excellent *Manuel de théologie dogmatique* (t. III, p. 390), peuvent facilement s'accorder si avec Suarez *(De Sacramentis,* disp. x, sect. 1) et de Lugo *(De Sacramentis;* disp. v, sect. 2), on dit que, de par son institution, la circoncision n'a peut-être été que le signe distinctif du peuple juif, mais que néanmoins, régulièrement et subsidiairement, elle était ordonnée à la rémission du péché originel. En effet, disent ces auteurs, sous la Loi mosaïque, les parents devaient : 1° appliquer à tous les enfants le remède de nature, afin de les purifier de la tache originelle; 2° circoncire les enfants mâles le huitième jour. Or, pour satisfaire plus facilement à cette double obligation, ils appliquaient aux enfants mâles le sacrement de nature dans l'acte même de la circoncision, laquelle était un signe tout à fait apte à marquer extérieurement leur foi dans le Messie futur. » Ainsi, *en fait,* la circoncision, s'identifiant pour les enfants mâles avec le remède de nature, devenait le moyen d'effacer le péché originel.

II. — Mais conférait-elle la grâce sanctifiante ? — De Lugo *(De sacramentis,* disp. v, sect. 3, n. 40), conformément à l'explication qu'on vient de fournir, déclare que « la circoncision conférait la grâce, non en tant que rite de la loi mosaïque, mais en tant qu'elle contenait le *remedium naturæ ;* elle conférait la grâce non en tant que l'enfant était agrégé au peuple *juif,* mais en tant que par elle il était agrégé au peuple *fidèle.* » *(Dict. de Théol. cath.,* art. cité, col. 2526). Mais ce n'est là que reculer la difficulté sans la résoudre. On pourrait en effet insister et demander si le remède de nature inclus dans la circoncision *conférait* la grâce.

Nous soulignons le mot : conférait, car il recèle une équivoque qui n'a été mise en lumière qu'après la définition du concile de Trente relative à la *causalité* des sacrements de la Nouvelle Loi. Aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, certains auteurs — tels S. Bonaventure et Scot — ne reconnaissent aux sacrements de la Loi nouvelle d'autre causalité qu'une causalité improprement dite : les sacrements sont des *conditions* nécessaires qui, une fois posées, incitent Dieu à produire la grâce dans l'âme de ceux qui les reçoivent. Rien d'étonnant que ces théologiens aient déclaré que les sacrements de la Loi ancienne, la circoncision notamment, « conféraient » la grâce, c'est-à-dire la produisaient, comme des conditions peuvent être dites productrices de l'effet qu'elles appellent. D'autres théologiens, comme S. Thomas, préludent par leur théorie de la causalité efficiente des sacrements aux définitions du concile de Trente : ils distinguent donc très nettement, sous le rapport de la production de la grâce, les Sacrements de l'Ancienne Loi qui n'en étaient et ne pouvaient en être que les conditions, des sacrements de la Loi nouvelle, qui en étaient les causes véritablement efficientes, quoique instrumentales. Rien d'étonnant que S. Thomas déclare que la grâce n'était pas conférée, sous l'Ancienne Loi, *ex virtute circumcisionis.* Mais, en réalité, tous sont d'accord pour affirmer qu'*à l'occasion de la circoncision,* la grâce sanctifiante était conférée par Dieu.

III. — Aussi une troisième question se pose-t-elle ici nécessairement : de quelle manière la grâce était-elle conférée dans la circoncision ? Entendons S. Thomas : « *In baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet in quantum est instrumentum passionis jam perfectæ; in circumcisione autem conferebatur gratia non ex virtute circumcisionis, sed ex virtute fidei passionis Christi, cujus signum erat circumcisio.* » (III^a^, q. 70, a. 4).

Le cardinal Billot donne un excellent commentaire de la doctrine thomiste *(De Sacramentis,* t. I, thèse IX, § 3) :

« Avant tout, dit-il, il faut rappeler que, dans l'état de nature déchue, la grâce ne peut être accordée aux hommes que par l'influence du Christ-Jésus homme et médiateur entre Dieu et les hommes, selon cette parole d'Eph., I, 21 : *Dieu l'a établi chef sur toute son Eglise, laquelle est son corps et son achèvement.* Et, puisque les sacrements sont des moyens par lesquels l'influence de notre chef s'exerce sur nous, il faut établir deux modes de dérivation différente de la grâce par les sacrements, selon que Jésus-Christ a dû exercer d'une manière différente son influence salutaire sur ceux qui ont vécu *avant* Lui et sur ceux qui ont vécu *après* Lui.

« Si nous nous comparons au Christ comme à un chef déjà existant, le Christ exerce pleinement sur nous sa fonction de chef : son influence s'exerce par mode de cause efficiente et elle communique une véritable causalité aux instruments que sont les sacrements par lui institués. Mais par rapport aux « voyageurs » de l'Ancienne Loi, l'influence du Christ n'a pu s'exercer par mode de cause efficiente, puisque la cause efficiente, dans l'ordre de la durée et du temps, ne saurait être postérieure à son effet. Elle n'a donc pu s'exercer qu'en tant que le Christ fut « la fin de la Loi, et [le principe de] la justice pour tout croyant » (Rom., x, 4). C'est en effet le propre de la fin de préexister en une certaine manière dans l'âme, aussitôt que l'âme l'a connue et désirée. Et ainsi les sacrements anciens, en tant que protestations de foi et d'espérance au Rédempteur désiré, se reliaient aux mérites futurs du Sauveur, *en considération desquels Dieu conférait le don de la sanctification,* tandis que les signes sacramentels eux-mêmes, par rapport à cette collation de la grâce, ne jouaient qu'un rôle de simples conditions. Ainsi, sur la présentation d'un chèque, on donne une somme d'argent, non parce que le chèque produit cet argent, mais parce qu'il en représente la valeur.

« De plus, quand on affirme que la grâce était conférée dans la circoncision en raison de la foi dont ce rite était le signe, il s'agit, évidemment, non de la foi du ministre ou du sujet du sacrement, mais de la foi objective au Rédempteur, contenue dans le rite de la circoncision en vertu de son institution même. »

Par là se trouvent accordées toutes les divergences d'opinions signalées par l'auteur de l'article *Circoncision* dans le *Dictionnaire de Théologie.* Toutes les opinions sont affirmatives quant à la collation de la grâce ; elles sont même concordantes quant à la manière dont la circoncision « conférait » la grâce. Mais là où les uns voient une causalité, les autres ne l'y trouvent point : question de système et d'époque. Enfin de ce que l'on affirme que, chez les enfants, la grâce n'était point produite *ex opere operantis,* mais, comme le dit excellemment Suarez (disp. x, sect. 2) PRÆTER *opus operantis,* il ne s'ensuit pas qu'elle fut produite *ex opere operato.* Ici encore l'article *Circoncision* demanderait de nouvelles précisions. Billot propose bien l'explication de la théologie dans l'énoncé de sa thèse IX : « *Les anciens sacrements* NE CAUSAIENT PAS *la grâce. Cependant en quelques-uns au moins d'entre eux était conférée la justification* QUASI *ex opere operato; et cela en vertu non des sacrements eux-mêmes signes* (efficaces de la grâce), *mais de la foi signifiée, c'est-à-dire* EN CONSIDÉRATION DES MÉRITES DU SAUVEUR, DÉJA REPRÉSENTÉS EN QUELQUE FAÇON DANS LES SACREMENTS EUX-MÊMES, *comme en des protestations certaines de la foi au Christ à venir.* »

Et par là, cher correspondant, vous voyez que l'assertion cueillie par vous dans la *Revue de la Vie chrétienne* est parfaitement exacte.

Q. — A propos de l'administration des derniers sacrements à ceux qui ont perdu connaissance, et à ceux qui viennent de rendre le dernier soupir, il m'était resté, de mon initiation théologique et des réflexions que j'avais été amené à faire sur cette question, que dans ces deux cas on pouvait se dispenser de donner l'absolution avant d'administrer l'Extrême-Onction, et même que cette pratique était plus logique, l'absolution étant inopérante, ou au moins avantageusement suppléée par l'Extrême-Onction, dans ces deux cas.

Voici les raisons que j'en ai retenues.

1° Dans le cas de ceux qui ont perdu connaissance. *a)* L'absolution ne peut être donnée que sous condition, et son effet est douteux ; tandis que l'Extrême-Onction doit être administrée *absolute,* — le sujet étant estimé avoir les dispositions requises, par ailleurs. *b)* Le malade ne pouvant donner aucun signe de contrition, à plus forte raison étant dans l'impossibilité de rien faire qui ressemble, même de loin, à une confession, l'Extrême-Onction remet d'elle-même les péchés.

2° Dans le cas de ceux qui viennent de rendre le dernier soupir, ce qui vient d'être dit de l'absolution vaut *a fortiori.* L'Extrême-Onction elle-même ne peut être donnée que sous la condition : *Si vivis ;* mais cette réserve faite, la supériorité qu'elle avait dans le premier cas demeure.

J'ai dû « dérailler » sans m'en apercevoir, car je me trouve en opposition avec des confrères qui ont une longue pratique du ministère et de la théologie.

Je désire que l'*Ami* m'indique en quoi je me trompe, et en particulier réponde à ces deux questions, s'il estime que cela peut servir :

Dans les deux cas précités : 1° L'absolution, précédant l'Extrême-Onction, est-elle nécessaire et obligatoire ? 2° Est-elle utile, et peut-on s'en passer ?

R. — Oui, vous déraillez, à peu près tout au long de votre argumentation, parce que vous ne partez pas d'une notion théologique exacte des deux sacrements. Du fait qu'elle ne s'administre qu'à l'occasion de la mort, on est un peu porté à oublier que l'Extrême-Onction est un *sacrement des vivants* qui réclame dans son sujet l'état de grâce, dont l'effet primaire est d'ailleurs un effet de vie, c'est-à-dire le réconfort et le soulagement dans la maladie, la rémission *indirecte* des péchés ne venant qu'en seconde ligne, comme effet secondaire, disent les théologiens.

Le sacrement de Pénitence, lui, est bien un *sacrement des morts,* dont l'effet propre est de ressusciter, de ramener à la vie les âmes mortes, tuées spirituellement par le péché mortel.

Cette première et fondamentale comparaison vous montre tout de suite pourquoi l'Extrême-Onction, normalement administrée, doit être précédée de la Pénitence. Si, au lieu de vous hypnotiser sur la seule considération des moribonds agonisants ou *sensibus destituti* (qui ne sont point du tout les sujets pour lesquels *primario* a été institué le sacrement d'Extrême-Onction), vous pensiez un peu à la foule des malades — moins avancés — qui sont en état de le recevoir avec la plénitude de ses effets, vous comprendriez mieux l'avantage qu'il y a à le recevoir dans les conditions régulières de son efficacité propre, c'est-à-dire après la Pénitence ; car, alors, notez-le bien, grâce à l'ensemble des opérations préparatoires à l'absolution (confession, exhortations, etc.), il y a infiniment plus de chance pour que le sujet ait l'attrition surnaturelle suffisante que réclame également, comme vous le savez, la validité des deux sacrements.

A quoi il faut ajouter que la « mise en règle » d'une conscience aux approches de la mort ne consiste pas uniquement dans la rémission des péchés : il y a alors très souvent, dans le passé du malade, des obscurités à éclaircir, des cas de conscience à résoudre, des souvenirs pénibles à dissiper, des questions de justice à trancher, des dispositions à prendre pour l'avenir, etc. ; tout cela se fait en confession et non dans l'administration quasi-automatique de l'Extrême-Onction, où sont réduits au minimum le rôle du prêtre et la contribution active personnelle du sujet.

Rappelons aussi que, suivant un enseignement théologique parfaitement probable, l'obligation de recevoir l'Extrême-Onction, n'est que *sub levi,* tandis que, pratiquement, *ut in pluribus,* la Pénitence est *sub gravi* obligatoire devant le péril de la mort.

Voilà bien des « supériorités » en faveur de la Pénitence. Mais, par ailleurs, l'Extrême-Onction a aussi les siennes, celles-là tout au moins, de n'exiger comme condition de son efficacité que la contrition, sans confession, dans le sujet qui la reçoit.

Elle présente aussi l'avantage, d'après un enseignement théologique assez commun, d'appartenir à la catégorie des sacrements qui peuvent être valides quoique « informes, » c'est-à-dire pro-

duire leur effet plus tard, lorsque vient à disparaître l'*obex* qui s'y est opposé au moment où ils ont été conférés. De bons théologiens prétendent, il est vrai, qu'il en est de même pour la Pénitence. C'est là, toutefois, une opinion dont la probabilité reste discutable, alors que la « reviviscence » de l'Extrême-Onction ne paraît pas douteuse.

Mais pourquoi cette balance de supériorités entre choses qui n'étant pas de même ordre, échappent par là-même à toute logique de comparaison ? La Pénitence a ses caractéristiques : son efficacité, sa nécessité, et l'Extrême-Onction les siennes, qui sont autres. A l'heure de la mort elles ont l'une et l'autre leurs raisons propres d'être administrées ; l'une ne remplace pas l'autre, même pas sur le point essentiel de la remise des péchés, puisque, nous l'avons vu, la voie de l'absolution est à la fois plus normale, plus facile et plus sûre que celle de l'Extrême-Onction.

Tout cela est juste et n'apprend rien de nouveau, pensera notre correspondant. Notre réponse lui paraîtra divaguer *extra quæstionem,* puisque c'est à propos des *sensibus destituti* qu'il nous interroge.

Erreur, cher confrère ! Nous sommes en plein dans la question. Vous allez voir pourquoi et comment ce rappel de principes généraux met en lumière le côté faible de vos « arguments » à propos des moribonds sans connaissance.

Ad I. — Vous êtes-vous demandé pourquoi cette pratique rituelle différente : absolution sous condition, Extrême-Onction sans condition ? Comme il s'agit de la validité du sacrement, il faut en chercher la raison dans la réalité douteuse de quelque élément essentiel *ex parte subjecti.* Il n'y en a qu'*un* qui puisse être en cause dans le cas de l'Extrême-Onction : c'est l'existence de la contrition dans le sujet. Or, on confère le sacrement en forme absolue : c'est donc que l'on n'a pas à se préoccuper de cette condition-là, et qu'on peut la présumer réalisée devant les pensées et impressions de la dernière heure, sauf réserve, bien entendu, des cas où certaines fâcheuses attitudes formelles antérieures du pénitent rendraient cette présomption ou supposition tout à fait improbable. Ce n'est donc pas non plus l'attrition qui peut motiver une formule conditionnelle dans la Pénitence ; pourquoi y aurait-il une différence entre les deux sacrements sur ce point-là ? C'est du côté de la « confession » qu'il nous faut nous retourner, puisque c'est là l'*autre* élément-matière de l'absolution. Et, en effet, la validité du sacrement de Pénitence sans la confession est douteuse, à cause du sentiment très général des théologiens qui l'exigent, contrairement à l'opinion de Scot et de l'école scotiste, qui la réclament sans doute, mais non pas comme matière du sacrement.

Quoi qu'il en soit de la discussion purement spéculative, l'opinion scotiste est en fait sanctionnée par la pratique, et, si le Rituel impose la forme conditionnelle, c'est assurément moins en raison du doute *ex parte sacramenti* que par révérence pour les auteurs très nombreux et de haute valeur, thomistes surtout, qui combattent en théorie la thèse de Scot.

Ces auteurs, au surplus, ne font point difficulté de se montrer pratiquement scotistes, tant ils « minimisent, » en cas de nécessité, l'expression matérielle de la confession, jusqu'à la réduire à un signe de tête, à un coup d'œil, à un geste quelconque enfin, si menu et imperceptible soit-il, — presque un rien — par quoi le moribond est en correspondance sensible avec le prêtre qui va l'absoudre. Aussi la condition jointe en pareil cas à la formule d'absolution est-elle beaucoup plus rituelle que doctrinale, et il n'y a pas lieu d'en tirer argument pour conclure à la supériorité de l'Extrême-Onction sur le sacrement de Pénitence.

Vous remarquez, cher confrère, au préjudice de la Pénitence, que le malade ne peut donner alors aucun signe de contrition. Sur quoi nous vous disons : ni dans le cas de l'Extrême-Onction non plus, et cependant, nous vous l'avons déjà rappelé, la contrition est également requise dans les deux sacrements pour la rémission des péchés.

Vous ajoutez : « l'Extrême-Onction remet d'elle-même les péchés. » Mais non ! Pas *d'elle-même,* non plus que la Pénitence, mais seulement sur la coopération du sujet dans le fait de sa contrition. Et si l'on fait abstraction du concours personnel du sujet, pour ne considérer que la vertu sacramentelle, ce n'est pas de l'Extrême-Onction, c'est de la Pénitence qu'on peut dire qu'elle remet « d'elle-même » les péchés, puisque sa caractéristique propre est précisément d'avoir été instituée pour opérer directement la justification des pécheurs.

Ad II. — Nous ne voyons pas du tout, ni vous non plus maintenant, en quoi peut consister la prétendue supériorité de l'Extrême-Onction sur la Pénitence dans le cas du moribond qui, dites-vous, « vient de rendre le dernier soupir, » c'est-à-dire en cas de mort apparente, une probabilité, très légère même, restant pour que le « dernier » soupir ne soit en réalité que l'avant-dernier. Ce que peut faire la condition *si vivis, si tu es capax,* pour l'Extrême-Onction, elle le fait identiquement pour la Pénitence : sa raison d'être est la même dans les deux sacrements.

Votre pensée, si nous la comprenons bien, vise ici autre chose, et plus loin, qu'une question de « supériorité ; » logiquement elle donne à conclure à la validité de l'Extrême-Onction, et à la nullité certaine de l'absolution, d'où il suit que, devant la mort apparente, non absolument certaine, le prêtre, non seulement ne pourrait pas mais ne devrait pas risquer une absolution conditionnelle, contrairement à la pratique, Dieu merci ! universellement usitée dans l'Eglise.

Disons, pour résumer, que les deux sacrements sont, chacun à sa façon, nécessaires, qu'ils ont des effets différents, et que, là où c'est possible, il faut les administrer tous les deux, Pénitence d'abord, bien entendu, Extrême-Onction ensuite,

conformément à ce que l'Eglise, son Rituel et ses docteurs nous apprennent sur les conditions théologiques de leur valide et licite administration.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

1. **La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin,** par Bernard ROLAND-GOSSELIN, professeur à l'Institut catholique de Paris. — In-12 de XII-165 p., 8 f. — Paris, 1928, Marcel Rivière.
2. Marcel DEMONGEOT. **Le meilleur régime politique selon S. Thomas.** — In-8 de 208 p., 15 f. — Paris, 1928, André Blot.
3. Chanoine J. BÉLORGEY. **Doctrine traditionnelle de l'Eglise sur le respect et l'obéissance dus aux pouvoirs constitués.** — In-8 de XII-298 p., 14 f. — Dijon, E. Rebourseau, 11, rue du Chapeau-Rouge.

I. — « Les principes de la politique thomiste sont catholiques, c'est-à-dire valables pour tous les temps et pour tous les lieux. Ils se résument en ces propositions : 1° Dieu est cause première et fin dernière de l'homme et de l'univers ; 2° La société est un moyen naturel pour l'homme d'atteindre sa fin ; elle n'a pas seulement valeur de jouissance, elle a valeur de perfection ; 3° Le pouvoir vient de Dieu ; il se fonde avec le consentement implicite ou explicite de la société ; aucune constitution politique ne s'impose ; 4° Le pouvoir séculier et le pouvoir ecclésiastique sont distincts ; l'Etat a pour fin le bien commun temporel, l'Eglise a pour fin le salut des âmes ; l'Etat s'ordonne à l'Eglise dans la mesure où la fin temporelle s'ordonne à la fin éternelle. »

C'est en ces termes que l'auteur lui-même, dans la conclusion du livre (p. 164-165), résume sa pensée. On ne s'étonnera donc pas qu'il se soit étendu sur l'exposé des principes de l'ordre moral et juridique qui doit gouverner *le monde*. Cet exposé occupe toute la première partie de l'ouvrage (p. 1-88). Leur fondement se trouve dans la loi naturelle et le droit naturel. Sur ce point fondamental, l'auteur énumère les apports philosophiques des siècles successifs et rappelle quelle idée se sont faite de la loi naturelle et du droit naturel tout d'abord la philosophie antique, principalement avec Platon, Aristote et les Stoïciens ; puis, S. Augustin, qui, adaptant les notions reçues aux exigences du dogme catholique, opère la « transposition des valeurs humaines du temps à l'éternité », enfin, le moyen âge avec les juristes et les canonistes d'une part, et les théologiens, d'autre part : ceux-là plus enclins à s'en tenir aux données du droit romain, ceux-ci fidèles aux conceptions augustiniennes. S. Thomas est l'héritier, le continuateur et souvent le correcteur de tous ces devanciers. Il démontre que tout lien moral s'établit entre Dieu lui-même et la personne humaine et qu'en conséquence la loi de l'homme est de soumettre sa volonté à Dieu. Or, cette soumission se produit dans trois ordres : l'ordre de la raison individuelle ; l'ordre du chef qui gouverne cette raison spirituellement ou temporellement, politiquement ou économiquement ; l'ordre universel du gouvernement divin. Nos liens avec la société n'existent qu'en vue des liens que nous avons avec Dieu et la loi naturelle nous oblige de rapporter à Dieu tous nos actes. Mais, parce que nous vivons dans un état de nature régénérée par le Christ, la loi naturelle n'a d'efficacité pour relier comme il faut l'homme à Dieu que régénérée ellemême par la loi de grâce et par la lumière de gloire.

Après avoir ainsi solidement établi, d'après S. Thomas, les principes de l'ordre moral et juridique, l'auteur étudie la question de *l'Etat*, laquelle n'est que l'application concrète de la « doctrine » politique du grand théologien. La *nature* de l'Etat est la première question abordée : elle implique une doctrine relative à l'origine, au but et à la constitution de l'Etat. C'est l'unité d'ordre nécessaire à l'homme, être sociable par nature, qui est à l'origine de la société politique ; mais cette unité d'ordre temporel ne saurait donner à la société humaine sa forme dernière : cette forme, l'humanité régénérée par le Christ ne la trouvera que dans la société religieuse, en laquelle elle constitue le corps mystique dont le Christ est la tête. De même le but de l'Etat est la félicité temporelle de la communauté ; mais cette félicité temporelle ne peut se désintéresser de la félicité éternelle, à laquelle le chrétien est ordonné. Le grand mérite de S. Thomas est d'avoir donné à l'Etat, à l'Eglise, à la personne humaine la place qui leur revient dans la hiérarchie des valeurs. Enfin, étudiant les différentes formes constitutives de l'Etat, l'Angélique Docteur « penche en définitive vers une monarchie élective et tempérée ». Avec M. Demongeot, nous aurons l'occasion tout à l'heure d'apporter une restriction assez nette à ce caractère électif de la monarchie, et c'est S. Thomas qui se corrigera lui-même. Très brièvement, M. B. Roland-Gosselin passe en revue les différentes *fonctions* de l'Etat : l'action législative, par laquelle, au moyen de la loi positive et toujours en vue du bien commun, il s'efforce de faire régner la justice dans la société ; l'action judiciaire, qui est le corollaire de l'action législative ; l'action pénale, qui complète l'action pénale et qui, d'après S. Thomas, comporte la peine de mort ; enfin, l'action militaire, à l'occasion de laquelle l'auteur résume la question *de bello* (IIa-IIæ, q. 40 ; cf. Ia-IIæ, q. 105, a. 3). *Le métier de roi* suppose en celui qui exerce la souveraineté les vertus nécessaires à la bonne conduite des affaires publiques : la récompense due à ces vertus sera peut-être, dès ici-bas, la gloire et l'amour des sujets ; mais le roi chrétien devra surtout attendre de Dieu lui-même sa vraie récompense, non la gloire terrestre, mais la félicité éternelle. Du côté du sujet, le *devoir civique* : c'est la vertu de piété qui commande à l'homme de rendre un culte aux parents, à la patrie, aux amis de la patrie (IIa-IIæ, q. 101, a. 1-3). Enfin, il était opportun de clore l'étude sur la doctrine politique de S. Thomas par l'exposé de son sentiment sur le *droit de propriété*. Ici, nous craignons que l'interprétation de la pensée du Docteur angélique n'ait subi l'influence d'une tendance non entièrement conforme aux principes émis dans l'art. 1 de la q. 66 (IIa-IIæ). S'il est juste de dire que « le droit de propriété se fonde en définitive sur le devoir qu'a l'homme d'atteindre sa fin », si le droit de propriété privée « est une dérivation du droit naturel... par détermination », il nous paraît insuffisant d'admettre que « le droit de propriété privée est une invention de la raison, une convention sociale utile, sanctionnée par le droit positif ». Il est cela sans doute, mais il est plus que cela.

On voit par cette rapide analyse combien la brochure de M. Roland-Gosselin est bourrée de doctrine : elle est faite, pour ainsi dire, de citations de S. Thomas accompagnées du commentaire strictement nécessaire. A vrai dire, un exposé doctrinal de ce genre fatigue vite le lecteur, précisément parce que trop concis et, à cause de sa concision même, trop riche de matière. Les 160 pages du volume auraient facilement fourni le sujet de deux études vastes et distinctes, répondant aux deux divisions de l'ouvrage. De ces deux études, nous avons du moins le schéma nettement tracé, et dans les références fournies par l'auteur le lecteur trouvera un merveilleux moyen de chercher, près de S. Thomas lui-même, des développements utiles.

II. — M. Marcel Demongeot s'est cantonné dans la question du ***régime politique selon S. Thomas*. Sa thèse**

a paru en 1927 sous ce titre : *La théorie du régime mixte chez S. Thomas* (*Ami* 1927, p. 716, note). Nous avions regretté de ne point posséder ce beau travail ; aujourd'hui notre regret s'est changé en vive satisfaction. A l'édition publiée pour l'usage privé a succédé une présentation parfaite de l'ouvrage, que l'auteur intitule : *Le meilleur régime politique selon S. Thomas.* Ce meilleur régime, — en se plaçant au point de vue *pratique* et *général,* — c'est le régime mixte, que préconise S. Thomas dans la Ia-IIæ, q. 105, a. 1. Cet article est pour ainsi dire le centre auquel M. Demongeot rattache les autres éléments doctrinaux puisés dans les commentaires sur la *Politique* d'Aristote et surtout dans le livre I et les quatre premiers chapitres du livre II du *De regimine principum.*

Avant tout, l'auteur précise « la notion du régime politique chez S. Thomas ». L'entreprise est assez neuve et fort délicate. C'est que, sous la plume de S. Thomas, la *politia* n'est pas seulement l'organisation des pouvoirs, ni la vie de la cité ; elle réunit ces deux aspects d'une réalité complexe et doit être conçue comme « l'organisation du gouvernement en tant qu'ayant sa racine dans la vie de la cité et en tant que réagissant sur cette vie ». L'expression moderne « forme de gouvernement » est donc insuffisante et n'épuise pas le contenu du « régime politique » de S. Thomas. En tant qu'organisation du gouvernement, la *politia* nous apparaît sous son aspect technique ; en tant que vie sociale, elle se manifeste sous son aspect humain et psychologique. Les deux aspects se complètent : l'un répond à la nécessité d'organiser un gouvernement solide ; l'autre à celle d'assurer la paix et la satisfaction générale des citoyens.

De l'infinité possible des régimes assurant l'aménagement politique de la cité, le philosophe dégage quelques types auxquels se ramènent tous les autres et qu'on peut classer et comparer entre eux. Plusieurs classifications se rencontrent sous la plume de S. Thomas. La première (*Ethique,* VIII, 10, § 1 ; *De regimine princ.,* I, 1 ; *Polit.,* II, 7, § 1 ; III, 6, § 3, et IV, 3, § 1) distingue deux sortes de régimes, les bons et les mauvais, et chaque sorte comporte trois types : le bon gouvernement d'un seul est la royauté ; sa corruption, la tyrannie ; — le bon gouvernement de quelques-uns est l'aristocratie ; sa corruption, l'oligarchie ; — le bon gouvernement du grand nombre est la république ; sa corruption, la démocratie. Cette classification est la plus vulgarisée ; il s'en faut cependant qu'elle nous fasse pénétrer au plus intime de la pensée de S. Thomas. Car le nombre des gouvernants ne saurait être le critérium d'une classification rationnelle. Ce critérium doit comporter un élément surtout qualitatif : cet élément qualitatif sera l'*idéal* qui inspirera le régime politique, idéal d'où dépend le *but* poursuivi par le gouvernement et la *qualité* des gouvernants eux-mêmes. Or, les buts des régimes politiques se ramènent essentiellement à trois : *vertu, richesse, liberté.* Nous ne parlons pas de l'*égoïsme,* contraire au vrai bien de la cité, et qui est le but du régime tyrannique, régime néfaste entre tous. La vertu est le but poursuivi par le régime royal, au moyen de l'unité, et par l'aristocratie, au moyen de la justice distributive ; la richesse est le but poursuivi par le régime oligarchique, et la liberté par le démocratique (qu'il ne faut pas confondre, on le verra, avec la république).

D'autres classifications se rencontrent encore sous la plume de S. Thomas, mais M. Demongeot s'attache à préciser les notions de royauté, d'aristocratie, d'oligarchie et de démocratie. Le principe formel de la royauté est l'unité (*De regimine princ.,* I, 1), et, de l'analyse des notions qui se dégagent du concept de royauté, l'auteur formule cette définition : [La royauté] « c'est l'organisation politique selon laquelle un peuple, naturellement inégal et inapte à la liberté politique, est dirigé par un seul homme qui est roi en raison d'une valeur éminente et qui gouverne à vie, sans être soumis à une loi constitutionnelle, mais conformément à la loi naturelle, pour le bien et avec l'assentiment de ses sujets » (p. 53). Le principe formel de l'aristocratie est la vertu (*Polit.,* IV, 7, § 6), et l'on peut dire que « l'aristocratie est le régime où le pouvoir est partagé entre les membres d'une élite vertueuse, à raison de leur valeur, et exercé en vue du bien commun, conformément à une loi constitutionnelle qui règle et délimite leur autorité » (p. 64). M. D. s'arrête peu à l'oligarchie, que S. Thomas range d'emblée parmi les régimes mauvais. « Oligarchie, c'est le gouvernement du petit nombre des riches et des puissants (Ia-IIæ, q. 95, a. 4) ; « c'est le régime où sont choisis quelques hommes, non pour leur vertu, mais seulement pour leur puissance ou leur richesse » (*Polit.,* II, 7, § 1). C'est d'ordinaire un régime corrupteur, car la minorité dirigeante « tourne à sa propre utilité tout ce qui appartient à la communauté » (*ibid.*). Il convenait cependant de noter ici ce régime qui, mélangé d'autres éléments, deviendrait facilement un type plus ou moins proche de l'aristocratie : la république. La liberté est le principe formel de la démocratie (*Polit.,* IV, 7, § 6, et VI, 2, § 1), à laquelle S. Thomas rattache encore la stricte égalité des citoyens et la pauvreté des dirigeants. En somme, la démocratie est « le régime où, tous étant considérés comme absolument libres et égaux, tous ont une part égale dans le pouvoir, et où, par suite de la supériorité numérique de la classe pauvre, c'est cette classe qui domine et fait la cité » (p. 74).

Avant d'aller plus loin, il convient d'examiner la valeur respective de ces différents régimes-types. C'est l'objet d'un long chapitre, dont l'auteur résume la substance en cinq propositions : 1° Le gouvernement d'un seul est meilleur à cause de son unité ; 2° La royauté et l'aristocratie sont les meilleurs régimes en tant qu'ils sont spécialement ordonnés à la vie vertueuse de la cité ; 3° L'aristocratie est le meilleur régime au point de vue de la justice distributive ; 4° Le gouvernement d'une élite vertueuse est supérieur à celui d'un seul homme au point de vue de la compétence ; 5° La démocratie est le meilleur régime au point de vue de la tranquillité publique et du loyalisme des citoyens. Mais, ne l'oublions pas, nous sommes toujours ici dans l'ordre spéculatif. Si réelle que soit la supériorité d'un régime dans cet ordre, elle demeure néanmoins insuffisante pour l'application. « Puisque chacun des régimes-types présente, à côté de ses qualités, ses défauts et ses dangers ; puisque chacun ne peut répondre que partiellement aux exigences du bien commun ; puisque, par conséquent, chacun d'eux est insuffisant à résoudre vraiment les difficultés politiques (*semper idem accidit inconveniens,* dit S. Thomas après les avoir examinés successivement, *Polit.,* III, 8, § 9) ; puisqu'enfin la réalité ne se borne pas à ces régimes, mais comporte aussi et surtout des combinaisons, la solution à donner au problème du régime modèle ne saurait être le choix pur et simple de l'un d'entre eux... *Il ne faut pas choisir entre ces régimes, il faut les combiner :* « *Expedit in civitatibus commisceri prædicta regimina* » (*Polit.,* II, 7, § 3). » (P. 123).

Nous sommes arrivés au seuil de la seconde partie de l'ouvrage : *les régimes mixtes.* Il s'agira ici non plus d'analyse, mais de synthèse. On devra reprendre les diverses notions précédemment isolées, pour envisager à la fois toutes les données du problème du meilleur régime, celui qui, avant tout, écartera le mieux, en vue du bien public, le double danger qui menace les régimes politiques, la sédition et la tyrannie. Ce régime ne peut être qu'une combinaison de divers éléments empruntés aux différents régimes-types esquissés dans la première partie, c'est-à-dire un *régime mixte.* Mais il n'y a pas qu'un régime mixte possible : on peut, en effet, imaginer un grand nombre de combinaisons. M. Demongeot en cite trois exemples (*Polit.,* IV, 6, § 3, 4, 5), mais, avec S. Thomas, il insiste davantage sur la *politie* ou *république* (*id.,* IV, 7), qui

est une combinaison d'oligarchie et de démocratie, ou encore d'aristocratie ou de démocratie :

« La république et les combinaisons que S. Thomas lui rattache sont un effort pour introduire dans le gouvernement l'élément qualitatif. Elles se fondent sur cette remarque que la liberté n'est pleinement nocive et injuste que lorsqu'elle est *isolée, absolue,* mais que, jointe à d'autres « dignités », à la valeur, à la richesse ou à l'un et l'autre, elle cesse par le fait même d'engendrer la domination d'une classe. Aussi ce que se propose la république, c'est non pas de rejeter le principe démocratique, mais de le tempérer par l'adjonction du principe aristocratique ou oligarchique. Ce qu'il faut, c'est par exemple compenser la faible quantité des bons, des sages, des riches, par des droits politiques plus importants ; donner à celui que sa naissance rattache aux traditions de la cité une plus grande influence qu'au métèque fraîchement naturalisé, au sage qu'à l'ignorant, au travailleur qu'à l'oisif, etc. En quoi il n'y aura nulle injustice, mais au contraire véritable justice, car « il n'y a pas acception de personnes à ne pas donner également à des personnes inégales » (Ia-IIæ, q. 97, a. 4, ad 2 ; cf. *Polit.*, III, 12, § 4). Ainsi ces quelques régimes-types qui peuvent se grouper sous le nom de république, apparaissent essentiellement comme des *tentatives d'amélioration de la démocratie* » (p. 139-140).

Mais la république est *un* régime mixte ; elle n'est pas *le* régime-mixte auquel S. Thomas accorde ses préférences. « La plus mauvaise, c'est-à-dire la moins bonne [des bonnes formes] est la république, où gouvernent un grand nombre d'hommes de valeur moyenne » *(Ethique*, VIII, 10). Il y a donc, ajoute M. Demongeot, loin de là au régime modèle que nous cherchons.

« C'est que ces diverses combinaisons et notamment la république, sont élaborées d'un point de vue encore insuffisant. Elles ne répondent guère qu'à l'aspect le plus *négatif* de l'œuvre du gouvernement, à ses conditions psychologiques, et non à ses conditions essentielles ; elles envisagent plus le bien commun en tant que *partagé* que dans son unité, le pouvoir plus en tant qu'honneur que comme fonction. Bref, elles partent d'un point de vue plutôt libéral et individualiste ; leur préoccupation dominante est la satisfaction générale, et leur solution est un dosage aussi harmonieux que possible des différentes classes sociales, conformément à cette observation de S. Thomas : « Une constitution est d'autant meilleure qu'elle fait appel à plus de catégories différentes, car de la sorte plus de gens participent au gouvernement de la cité » *(Polit.*, II, 7, § 5). Or tout cela est sans doute éminemment juste. Mais point suffisant. Il y a un aspect plus *positif* du problème politique : le gouvernement est une *œuvre,* et réclame bien autre chose que cette bonne volonté, qui naît de la satisfaction générale. Ne mécontenter personne, c'est parfait ; mais encore faut-il ne pas aboutir à l'*inaction,* ne pas oublier l'œuvre à faire... Or, de ce point de vue de l'œuvre à faire,... nous avons montré l'incontestable supériorité du gouvernement royal, tenant à son *unité* foncière. Mais précisément les régimes du type de la république, par suite de leur fonctionnement libéral et individualiste, ne font aucune part au principe royal. Tous aboutissent, avec des modalités différentes, à une organisation du même genre : le pouvoir donné à un *groupe*. Tous sont des « *gouvernements politiques* », au sens où ce terme s'oppose à celui de « *gouvernement royal* »... Le régime modèle ne peut être une combinaison par sacrifice du meilleur au moins bon. Il ne peut consister qu'en une *combinaison supérieure* qui prenne en chaque forme composante *ce qu'elle a de meilleur* et qui tienne compte au premier chef, par conséquent, de la royauté et de l'aristocratie, seuls régimes simples vraiment bons aux yeux de S. Thomas » (p. 144-46).

Le meilleur régime mixte devra donc *essentiellement* être combiné de royauté et d'aristocratie. Et cependant il ne devra pas négliger l'avantage psychologique qu'apporte avec elle la démocratie ; et, par conséquent, il prendra à la démocratie ce qu'elle a de meilleur. On y trouvera donc : « la royauté, en tant qu'un seul commande ; l'aristocratie, en tant que plusieurs sont au pouvoir à raison de leur valeur ; et la démocratie, au pouvoir du peuple — en tant que les gouvernements peuvent être choisis dans le peuple et par lui » (p. 151). Mais la combinaison entre ces formes dissemblables ne pourra pratiquement s'effectuer qu'à l'aide d'un tempérament : *unum regimen temperatur ex admixtione alterius (Polit.*, II, 7, § 8). Ce « tempérament » résulte d'ailleurs de la mixtion des régimes dissemblables. La royauté y apportera le pouvoir de décision unique et, par là, sauvegardera l'unité. L'aristocratie adjoindra à ce pouvoir de décision unique la pluralité des conseils compétents. De plus, au régime aristocratique, le régime mixte empruntera la répartition des fonctions publiques suivant le mérite, tous les postes, y compris le plus élevé, étant recrutés selon la valeur et tous, en dehors du plus élevé, étant répartis suivant une rigoureuse égalité proportionnelle. Au régime démocratique, le régime mixte empruntera « une liberté telle qu'elle donne au peuple la conscience d'être l'un des rouages du gouvernement et crée par là un état de satisfaction générale ». Et M. D. fait judicieusement remarquer qu' « une pareille conception de la liberté ne suppose plus un régime [démocratique] essentiellement ordonné vers elle et se concilie facilement avec l'ordination à la vertu, qui est celle de la royauté et de l'aristocratie, et doit être aussi, de toute évidence, celle du régime modèle » (p. 156).

Au sommet, donc, le roi : *unus præest.* La fonction royale est essentiellement viagère : *rex perpetuo principatur (Polit.*, I, 10, § 3). Est-elle héréditaire ? PER SE *semper melius est assumi regem per electionem quam per successionem ; sed per successionem melius est* PER ACCIDENS *(Polit.*, III, 14). Or, le PER ACCIDENS est l'hypothèse qui tient compte davantage des réalités concrètes, des contingences politiques. Et M. D. n'hésite pas à conclure : « Le régime mixte est une conception de caractère *pratique*, élaborée *pour l'application,* et où doit dominer par conséquent la considération du *per accidens.* Aussi peut-on conclure, sans pourtant préciser plus que ne le veut S. Thomas luimême, que le roi du régime mixte doit être de préférence héréditaire » (p. 159).

En dessous du roi, un groupe de *grands,* choisis comme lui selon les exigences de la justice distributive. Ce ne sont pas de simples ministres, suppléant à l'insuffisance de l'activité personnelle du monarque, mais recevant de lui un pouvoir délégué : « Il s'agit ici d'hommes éminents, choisis en dehors du roi, et pour leur seule valeur, qui ont une véritable participation au pouvoir et non une simple délégation..., qui possèdent une certaine initiative et avec qui le roi doit compter, ne serait-ce qu'en raison de leur prestige dans la cité » (p. 160). Les fonctions de ces « grands » sont temporaires ; mais les fonctions de trop courte durée sont préjudiciables au bon gouvernement *(Polit.*, II, 1, § 8 ; VI, 2, § 6). Normalement, elles sont électives ; ce qui laisse supposer qu'ici encore, *per accidens,* l'hérédité deviendrait préférable.

Enfin la part faite au principe démocratique, c'est que le peuple jouira d'une liberté suffisante pour participer au gouvernement dont il se sentira ainsi faire partie intégrante. Cette liberté pourra consister soit dans l'éligibilité de tous aux fonctions publiques, soit même dans l'électorat. Dans l'esprit de S. Thomas, l'éligibilité de tous concerne moins tous les individus que toutes les catégories d'individus : « ce qui en ressort le plus nettement, c'est que *nul ne doit être exclu pour sa classe sociale ou pour sa pauvreté* » (p. 163). De même pour l'électorat. Les meilleurs doivent être élus : l'élection n'a donc qu'un caractère de désignation et non de communication de pouvoir. Il n'est pas question non plus de suffrage universel, au sens quan-

titatif où nous l'entendons aujourd'hui. Le droit de vote doit être, lui aussi, « réparti en proportion de la valeur, à l'exclusion de tous ceux qui ne le méritent pas. Ici encore « tous » signifie : toutes les classes sociales, et non : tous les individus. Un vote de pères de familles, par exemple, serait très conforme à l'esprit du régime mixte » (p. 164).

De la théorie générale du pouvoir (I^a-II^{ae}, q. 105, a. 1 ; *Polit.*, IV, 13, § 3 ; cf. II^a-II^{ae}, q. 47 (de la prudence), M. D. s'efforce de déduire le fonctionnement du régime mixte. Tous y participent au pouvoir : si, au sens étroit du mot, c'est le roi qui détient le pouvoir, en un sens plus large, c'est le roi, les grands et le peuple. Le pouvoir du roi n'est, *en droit*, restreint par aucune loi constitutionnelle ; mais, *en fait*, il subit des tempéraments en raison de l'importance que confère aux grands leur valeur et leur origine, et au peuple son droit de suffrage. Les « grands » participent au pouvoir par un rôle de délibération et de conseil : le roi pourra difficilement négliger leur avis. Et enfin le peuple aura sa part de pouvoir qui découle, moins de l'éligibilité et de l'électorat, que du rôle d'arbitre qu'il jouera, en cas de conflit, entre le roi et les grands. La collaboration du peuple à la confection des lois s'explique aussi par les « coutumes » qu'il introduit dans la nation, et dont au point de vue de la législation S. Thomas s'est bien gardé de méconnaître l'importance (I^a-II^{ae}, q. 97, a. 2). Il y a ici une véritable collaboration de toute la nation au régime, laquelle marque le caractère éminemment positif de la conception thomiste. Et M. D. insiste opportunément sur ce caractère, dont il fait ressortir la supériorité par rapport au caractère essentiellement négatif de la conception de Montesquieu, qui se préoccupe, avant tout, de garanties contre le despotisme.

Aussi, l'auteur, avant de clore son étude sur le régime mixte proprement dit, insiste-t-il derechef sur l'esprit qui dirige le régime mixte idéal : « Plus encore qu'une organisation bien définie, *il est un esprit*, il implique toute une conception de la vie sociale. Cet esprit peut se définir essentiellement par ce mot que nous n'avons cessé de répéter, la *collaboration*, mais en prenant ce terme dans son sens le plus parfait : collaboration pleinement consciente et consentie, non imposée par la crainte, mais spontanée, et par laquelle S. Thomas définit la vraie *paix* : « Si un homme s'accorde avec un autre, non pas spontanément, mais comme contraint par la crainte d'un mal qui le menace, une telle concorde n'est pas la vraie paix » (II^a-II^{ae}, q. 29, a. 1). On peut dire que le régime mixte incarne, avant tout, *un esprit de paix*.

« Le roi, dans le régime mixte, sera l'âme de la collaboration nationale ; l'aristocratie représentera la sagesse ; le peuple, la force ; la liberté en sera le grand stimulant. Les séditions, dont le remède devait être cherché, disions-nous, dans un certain égalitarisme, seront éloignées en effet par la conscience que tous auront de participer également, quoique chacun à sa place, à une œuvre qui sera l'œuvre commune. La tyrannie sera conjurée par ces « tempéraments » apportés au pouvoir de chacun par le pouvoir des autres. Mais tout cela, — c'est l'évidence, — à condition que subsiste avant tout cet esprit de confiance et de paix, sans lequel la vie politique sera éternellement ballottée entre l'anarchie et le despotisme et qu'il faut par-dessus tout s'efforcer de réaliser » (p. 178-79).

Conception magnifique, conception chrétienne, dirons-nous avec l'auteur, et qui n'a de chances de se réaliser que là où ont pénétré les principes du droit chrétien. Une brève étude sur « l'idée du régime mixte avant S. Thomas » (qui forme le dernier chapitre du livre) suffit à nous convaincre de cette vérité.

La thèse de M. Demongeot méritait de retenir longuement notre attention : non seulement elle est une fidèle synthèse des idées de S. Thomas en matière politique, mais elle constitue une solide démonstration de l'excellence politique de la monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie, du régime mixte, en un mot, préconisé par l'angélique Docteur. Et il se trouve que S. Thomas écrivait au moment même où, en France, S. Louis avait su réaliser la parfaite pondération des pouvoirs, la collaboration et l'unité qui, précisément, constituent ce régime. « Est-ce pure coïncidence, se demande en terminant l'auteur, si S. Thomas fut le commensal de S. Louis ? »

III. — Si l'Eglise laisse aux théologiens et aux fidèles le droit de considérer une forme politique comme préférable aux autres, elle entend cependant qu'en fait les catholiques se soumettent aux pouvoirs établis. M. le chanoine Bélorgey, développant le thème amorcé dans une brochure antérieure (cf. *Ami* 1927, p. 764), évoque aujourd'hui la *Doctrine traditionnelle de l'Eglise sur le respect et l'obéissance dus aux pouvoirs constitués*. L'ouvrage est de valeur ; la doctrine catholique y est mise en bon relief et l'on doit s'y arrêter comme à un document solide, qui mérite créance.

La pensée de l'auteur se résume en douze questions, dont quelques-unes doivent retenir plus particulièrement notre attention en raison des problèmes doctrinaux ou historiques qu'elles soulèvent.

S'inspirant de Bossuet, M. B. montre d'abord « les sources du respect et de la soumission dus aux supérieurs de l'ordre établi », dans la Sainte Ecriture, enseignement de l'Evangile et des apôtres, et dans la tradition des Saints Pères. — C'est chez les hérétiques, Donatistes et Manichéens, Albigeois et Cathares, Wicleffistes et Hussites, Protestants de toute sorte, qu'il faut aller chercher la pratique et les théories de la révolte contre les puissances ecclésiastiques et séculières. — Antisociales au premier chef, ces erreurs n'ont passé que postérieurement chez les catholiques, grâce à Luther et, particulièrement en France, grâce à Jean-Jacques Rousseau. Mais déjà les papes veillent et rappellent la doctrine traditionnelle de l'Eglise. Déjà Pie VI demande aux catholiques français de se soumettre au Directoire, et son bref, sans avoir jamais été officiellement promulgué, est néanmoins d'une incontestable authenticité. Pie VII rappellera « l'obéissance due au gouvernement », dans l'encyclique *Ecclesia Christi* où il ratifie le Concordat. Plus tard, Grégoire XVI condamnera les menées subversives de l'*Avenir* contre le gouvernement de Louis-Philippe, l'encyclique *Mirari vos* est très explicite à cet égard.

« Nous avons appris, dit Grégoire XVI, que dans des écrits répandus dans le public, on enseigne des doctrines qui ébranlent la fidélité, la soumission due aux princes et qui allument partout les torches de la sédition ; il faudra donc bien prendre garde que trompés par ces doctrines les peuples ne s'écartent des sentiers du devoir. Que tous considèrent attentivement que selon l'avertissement de l'apôtre, *il n'est point de puissance qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été établies par Dieu ; ainsi résister au pouvoir, c'est résister à l'ordre de Dieu, et ceux qui résistent attirent sur eux-mêmes la condamnation*. Les droits divins et humains s'élèvent donc contre les hommes qui, par les manœuvres les plus noires de la révolte et de la sédition, s'efforcent de détruire la fidélité due aux princes et de les renverser de leurs trônes. »

Dans des temps plus troublés encore, Pie IX (8 déc. 1849) avertit les fidèles « qu'il est essentiel à la nature même de la société humaine que tous obéissent à l'autorité légitimement constituée dans cette société. »

Lors donc qu'après les hésitations politiques des premières années du régime républicain en France (après 1871), le gouvernement de la République se fut installé victorieusement à la tête de notre pays, accentuant par son succès la décadence des autres partis, une opposition systématique du clergé et des catholiques français à l'autorité républicaine devenait de moins en moins admissible. M. B. n'ignore aucune des raisons graves qui motivèrent, en fait, l'attitude

hostile du clergé à l'égard de la République. Il considère néanmoins que, *pratiquement,* « il eût fallu, dans l'intérêt de l'ordre, du bien public et de la religion, reconnaître le nouveau régime et le servir loyalement. Léon XIII se contenta d'abord d'avertissements discrets (Enc. *Quod apostolici,* 28 déc. 1878), de conseils émanant de la nonciature (Mgr Czacki). Au moment des décrets contre les Congrégations, Mgr Lavigerie voulait parer le coup en rédigeant une déclaration où il était dit que « les religieux repoussent toute solidarité avec les passions de la politique et n'ont aucune pensée d'opposition contre le gouvernement de la République... » Cette déclaration eût été favorablement accueillie du gouvernement ; mais finalement, une coupable indiscrétion en précipita l'échec. La diplomatie ayant échoué, Léon XIII en revint à l'affirmation des principes dans l'encyclique *Diuturnum* (20 juin 1881). Les élections de 1881 sont un écrasement des partis anticonstitutionnels, où se mélangent catholiques et royalistes. Léon XIII intervient de nouveau, secrètement, près de M. Grévy (12 mai 1883), publiquement dans l'encyclique *Nobilissima Gallorum gens* (février 1884), en faveur de l'apaisement des esprits. Il veut qu'on ne puisse accuser l'épiscopat « d'être inspiré par des considérations humaines ou d'être hostile à la forme de gouvernement établie ». Les élections de 1885 n'apportent pas d'amélioration bien sensible. Nouvel exposé de la doctrine catholique sur la constitution chrétienne des Etats (Encycl. *Immortale Dei,* 1er nov. 1885), où le Souverain Pontife rappelle solennellement « qu'il n'est pas permis de mépriser le pouvoir légitime », que « c'est un devoir de justice de respecter la majesté des supérieurs, d'être soumis avec une constante fidélité à la puissance politique, d'éviter les séditions et d'observer religieusement les constitutions de l'Etat ». Et ici déjà, Léon XIII rappelle aux catholiques qu'il leur est loisible d'avoir des opinions politiques divergentes (v. g. sur le meilleur genre de gouvernement), pourvu qu'en fait la doctrine catholique — y compris la doctrine de la soumission aux pouvoirs constitués — recueille leur adhésion unanime. Le scandale Wilson ne contribua pas peu à maintenir les catholiques dans l'opposition anticonstitutionnelle. Il fallait que le pape parlât plus explicitement.

On sait l'histoire du toast d'Alger (12 nov. 1890), qui fut le prélude de la fameuse encyclique sur le « Ralliement » (16 février 1892) et de la « Lettre aux cardinaux français » (3 mai 1892). Il est inutile d'y revenir ici. M. B. s'étend longuement sur les enseignements et les directives de Léon XIII, leur portée exacte, et l'accueil qui leur fut réservé dans les milieux catholiques, chez les républicains modérés, chez les opposants catholiques, chez les radicaux.

La neuvième question est de beaucoup la plus importante du volume, l'auteur y aborde, en effet, la question de « la valeur doctrinale des encycliques » et il expose « le sens et l'étendue des instructions et directions de Léon XIII ».

Sur le premier point, la doctrine de l'auteur doit être admise sans réserve. Encore que les encycliques ne soient pas nécessairement des documents infaillibles, elles émanent de l'*autorité doctrinale* suprême et ont droit à notre adhésion ferme et sincère. L'encyclique *Au milieu des sollicitudes* ne fait pas exception : ses prescriptions, sans être des décisions *ex cathedra,* doivent être religieusement acceptées et suivies ; il y aurait au moins désobéissance et grande témérité à s'en écarter.

Mais s'il s'agit de préciser « le sens et l'étendue des instructions et directions de Léon XIII, la pensée de M. Bélorgey demande à être étudiée de plus près :

« On aurait, écrit-il, évité bien des erreurs et de fâcheux malentendus si on avait distingué, avec soin, entre les *instructions* et les *directions* du grand pape. Les instructions sont l'*exposé d'une doctrine,* les directions sont l'*indication d'une tactique* ».

Les instructions — exposé de la doctrine — peuvent être condensées en quelques propositions :

1) *Que l'Eglise regarde avec une égale bienveillance les différentes formes de gouvernement.* — Léon XIII déclare simplement, — ce qui est d'une rigoureuse exactitude — que « rien n'empêche que l'Eglise n'approuve le gouvernement d'un seul ou celui de plusieurs, *pourvu que ce gouvernement soit juste et appliqué au bien commun.* Ainsi, *la justice étant sauve,* il n'est point interdit aux peuples de se donner telle forme qui s'adaptera mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes ». Il n'est pas question d'*égale bienveillance.* L'Eglise n'a d'hostilité pour aucune forme de gouvernement ; elle les accepte toutes, pourvu que la justice soit observée et le bien commun sauvegardé. Dans la mesure où une forme sauvegardera plus complètement le bien commun ou observera plus parfaitement la justice, l'Eglise l'accueillera avec plus de bienveillance.

2) *Qu'il ne faut pas inféoder la religion à aucune forme de gouvernement.* — « PAR PRINCIPE », précisait Pie X dans l'encyclique sur le *Sillon.* Au point de vue de la condamnation des attitudes pratiques, ce petit mot, ajouté par l'autorité pontificale, restreint la portée de l'assertion de M. B. Les catholiques qui croiraient qu'*en fait,* la religion ne pourrait être sauvée en France que par la restauration d'un régime monarchique, — si par ailleurs ils se prêtent volontiers aux revendications partielles suggérées par les circonstances et aux tactiques préconisées *hic et nunc* par l'autorité compétente — sont dans leur droit absolu, et la doctrine de l'Eglise ne saurait leur être opposée.

3) *Que toute autorité vient de Dieu.*

4) *Qu'il y a obligation et non pas seulement conseil d'accepter les pouvoirs établis et de les servir avec respect et fidélité.* — M. B. aurait pu compléter l'exposé de cette vérité par quelques autres citations de l'encyclique « Au milieu des sollicitudes ». L'*Ami* a déjà eu l'occasion de relever certains sophismes émanés des adversaires que M. B. combat avec tant de vigueur. C'est la raison du bien commun qui oblige les citoyens à cette acceptation des pouvoirs établis, encore que ces pouvoirs ne représentent peut-être pas l'idéal. « Sans doute, disions-nous (1927, p. 763), les formes de gouvernement ne sont pas éternelles ; il se produit, dans l'histoire des nations, des crises politiques, parfois violentes, trop souvent sanglantes. Une « nécessité sociale » s'impose à la nation qui, sans retard, doit pourvoir à elle-même. Cette nécessité sociale justifie la création et l'existence des nouveaux gouvernements : « Lorsque les nouveaux gouvernements, dit Léon XIII, ...sont constitués, *les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient.* D'autant plus que l'insurrection attise la haine entre citoyens, provoque les guerres civiles et peut rejeter la nation dans le chaos de l'anarchie. *Et ce grand devoir de respect et de dépendance persévèrera,* TANT QUE LES EXIGENCES DU BIEN COMMUN LE DEMANDERONT, puisque ce bien est, après Dieu, dans la société la loi première et dernière ». Il s'agit donc, pour fixer les catholiques dans l'obéissance au pouvoir de fait établi, non pas tant de savoir si ce pouvoir réalise efficacement le bien commun auquel il doit tendre, que de discerner si l'obéissance des catholiques, dans les conjonctures présentes, est requise par ce bien lui-même... En refusant systématiquement toute obéissance à un pouvoir même tyrannique, en organisant la rébellion contre lui, on risque de précipiter la société dans un mal plus grand que la tyrannie, ce mal que Léon XIII appelle « le chaos de l'anarchie » ; on risque de compromettre, dans une mesure plus considérable, la conservation de la religion et le culte de Dieu. »

5) *Que très légitimement, dans une nation, une forme de gouvernement peut succéder à une autre.* — C'est ici que M. B. fait ressortir la nécessité d'accepter les gouvernements établis, et ce, au nom du bien commun, qui s'impose aux non-croyants comme aux croyants.

On aurait pu marquer avec plus de rigueur que cette obligation n'est pas liée à la légitimité du gouvernement, mais au seul fait de son existence dans la nation.

6) *Qu'au moins en fait le gouvernement actuel de la France, c'est la République.* — Et la conclusion s'impose, telle que Léon XIII l'a formulée dans la lettre aux cardinaux français (3 mai 1892) : « *Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous ; respectez-la ; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu.* »

Jusqu'ici, aucune discussion sérieuse ne peut s'élever relativement aux principes formulés par M. B. Sa position est, dans l'ensemble, inattaquable. Notre auteur n'aborde la suite de son exposé doctrinal qu'avec réserve : ici, en effet, le terrain est moins sûr ou moins sûrement délimité. On se demande :

7) *Quels sont, en politique, les droits et les limites d'une juste liberté ?* — « Chose délicate à dire, reconnaît M. B., et encore plus difficile à définir, à cause de la complexité des faits et des circonstances. » La liberté de préférer un régime politique à un autre ne doit être ni illusoire, ni abusive. Dans une situation *normale*, M. B. estime qu'il est permis de discuter, même publiquement, à l'exemple des théologiens, de la meilleure forme politique ; et même de se livrer à une propagande *pacifique et légale* en faveur de ses préférences. Mais il opine qu'en France, actuellement, l'agitation légale faite en faveur de la monarchie par des catholiques aboutirait, en fait, à des résultats désastreux et serait facilement préjudiciable à la religion et au bien commun : « Si nous étions en Suisse ou aux Etats-Unis, où la religion n'est pas en cause ; si les chefs de l'idée monarchiste n'avaient pas le tort de dire que la royauté est seule capable de donner, en France, la paix religieuse, et que la République ne peut être que sectaire ; si les radicaux n'avaient pas la malice de soutenir qu'un catholique ne peut pas être ni républicain ni démocrate, et que l'Eglise veut la ruine de la République, la propagande de l'idée monarchiste n'aurait plus au même degré les inconvénients dont nous pâtissons, et bien plus facilement on pourrait la tolérer et l'étendre... Mais actuellement, chez nous, la foule des électeurs est juge en dernier ressort. Il faut tenir compte de leur ignorance et de leurs susceptibilités. Ils ne comprennent rien aux subtilités de la querelle et des équivoques. Dans leur simplicité, ils votent en masse pour les sectaires, parce qu'ils sont persuadés qu'on ne peut être à la fois catholique et républicain... » (P. 194-195). — Nous ne contesterons pas ce qu'il peut y avoir de bien fondé, en fait, dans la conclusion de M. B. Nous dirons simplement que son argumentation renferme un postulat très contestable et qu'elle implique une attitude, en certains cas, dangereuse. Le postulat, c'est que la masse des électeurs votent, en raison de leur ignorance, de leurs susceptibilités et de leur simplicité, pour les sectaires, parce qu'ils sont persuadés qu'on ne peut être à la fois républicain ou démocrate, et catholique. Ce serait à prouver : il faudrait prouver que les promesses démagogiques des partis avancés n'exercent pas une influence fort appréciable ; que la déchristianisation qui pénètre de plus en plus la masse populaire ne produit pas d'effet sérieux ; que les électeurs eux-mêmes, sous cette double poussée (sans compter les sollicitations et les corruptions personnelles), ne choisissent pas précisément la république, qu'ils savent *en fait* favorable à la démagogie et à l'athéisme, pour se séparer du catholicisme et se donner l'air de remporter sur lui une victoire décisive. D'autre part, l'attitude dangereuse, c'est que, neuf fois sur dix, le candidat catholique, pour faire adopter son républicanisme sincère, sera contraint d'abandonner un à un les principes fondamentaux du catholicisme. Et il en viendra aux subtilités les plus périlleuses pour faire accepter son programme de la majorité des électeurs. N'avons-nous pas entendu récemment le cardinal Maurin dénoncer l'équivoque du parti démocrate populaire, rejetant le *laïcisme*, mais préconisant la *laïcité* ? Certes, nous le répétons, il y a beaucoup de vérité de fait dans les assertions de M. Bélorgey ; mais avec quelles précautions il convient de les faire valoir, les réflexions que nous venons d'émettre suffisent à le démontrer. En tous cas, il ne s'agit plus ici, à coup sûr, de doctrine, mais bien d'attitude pratique, que seule l'autorité compétente, papale ou épiscopale, peut approuver, accepter, tolérer ou réprouver.

A notre avis, accepter la République, c'est, « sans arrière-pensée et avec cette loyauté parfaite qui convient au chrétien, » considérer la forme républicaine comme étant le gouvernement de fait que s'est donné la France, respecter les personnes constituées en dignité, accomplir en toute rigueur son devoir de citoyen vis-à-vis de toutes les lois justes, donner avec empressement son concours chaque fois que le bien commun est en jeu, et — cela va sans dire — ne fomenter aucune révolte, aucun trouble, aucun désordre dans la cité. Voilà la doctrine. Mais nous avons déjà maintes fois répété que la discipline, imposée en raison des circonstances, pouvait aller plus loin et exiger des catholiques la reconnaissance explicite de la constitution républicaine *comme terrain commun d'union entre eux*. Léon XIII l'a exigé jadis. Aujourd'hui encore il semble bien (surtout d'après la lettre du card. Gasparri au card. Dubois, 4 mars 1928) que pareille exigence disciplinaire est maintenue. Nous n'avons pas à la discuter, mais seulement à nous y soumettre.

Au fond, sur ce point délicat ne serions-nous pas en plein accord avec M. Bélorgey qui, lui aussi, a distingué dans les enseignements de Léon XIII, doctrine et tactique ? Pour ce qui est de la tactique préconisée, elle peut se résumer en trois points :

1° L'union des catholiques avec les honnêtes gens de tous les partis en vue de combattre les abus progressifs de la législation et de faire triompher les initiatives utiles au bien commun de la cité et à la religion. Il ne s'agit donc pas d'envisager le triomphe d'un parti politique : l'union des catholiques ne saurait s'accommoder d'un parti *politique* catholique ;

2° Cette union de tous les gens de bien ne saurait être pratiquement réalisée que si les catholiques n'imposent pas toutes leurs revendications en bloc ; elle ne saurait par contre exiger des catholiques le reniement de leurs convictions religieuses ;

3° Enfin, Léon XIII a prohibé toute opposition constitutionnelle, même pacifique et légale. Si nous ne pouvons, pour nous faire accepter des « républicains », abandonner nos principes religieux, du moins *devons-nous* éviter de nous poser en adversaires de la République. « C'est pourquoi il paraît nécessaire de se déclarer d'une manière *formelle* en faveur du régime républicain. A moins d'une adhésion *explicite* sur ce point, notre fidélité au régime demeure suspecte. La question est posée devant l'opinion. Le simple silence éloignerait les suffrages indispensables et rendrait l'union impossible » (p. 227). Avec M. B., nous pensons que les directives pratiques de Léon XIII sont allées jusque-là : elles allaient donc jusqu'à interdire aux catholiques royalistes de faire, soit comme électeurs, soit surtout comme candidats, de la propagande militante anticonstitutionnelle.

Ces directives — nous disons bien : *ces directives ;* car sur les affirmations doctrinales la question ne peut se poser — ont-elles été maintenues intégralement par Pie X ? M. Bélorgey s'efforce de démontrer que rien n'a été changé ; il est possible que ses arguments ne convainquent pas tous ses lecteurs.

Jean-Baptiste ERIAU, Docteur ès lettres. **L'ancien Carmel du faubourg Saint-Jacques (1604-1792).** Un vol. in-8 de x-514 p. Paris, J. de Gigord et A. Picard. — Du même : *Une mystique du XVII^e siècle.* **Sœur Catherine de Jésus, Carmé-**

lite **(1589-1623).** Un vol. in-8 de XVI-204 p. Paris, Desclée, 30, rue St-Sulpice.

Qui donc disait l'autre jour, plaisamment, — et sans intention de blâme, bien au contraire ! — que la Sorbonne était en train de s'embéguiner ? Il voulait faire allusion aux sujets des thèses de Doctorat ès lettres qu'elle a entendu soutenir en ces derniers temps. Plusieurs de ces travaux, en effet, roulaient sur des couvents ou sur des écrits de religieuses. La série continue. Et, je me hâte de l'ajouter : ni la Science, ni la Religion n'ont à s'en plaindre, car ni l'une ni l'autre n'ont rien à y perdre.

Les deux ouvrages dont on vient de lire le titre sont des thèses de Doctorat. Tous deux aussi, on l'a deviné, ont un prêtre pour auteur et ce prêtre, — pourquoi ne l'ajouterions-nous pas puisque c'est à l'honneur de notre cher enseignement libre ? — instruit la jeunesse dans un Collège chrétien. M. l'abbé Eriau est Supérieur de l'Institution St-Joseph d'Ancenis.

Le savant auteur n'en est pas à sa première contribution à l'histoire des filles de Sainte-Thérèse. En 1921, il avait déjà publié sur « La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph, première Prieure française du Carmel de l'Incarnation (1578-1637), » un volume qui avait été une véritable révélation.

Pourquoi, poursuivant ses doctes et pieuses enquêtes, a-t-il pris pour sujet de sa thèse de Doctorat le Carmel du faubourg Saint-Jacques ? Il nous le dit lui-même : c'est que ce Carmel est illustre entre tous.

D'abord, il a été pour la France ce que celui d'Avila a été pour l'Espagne : le berceau de la réforme thérésienne. Il a été fondé par six Carmélites espagnoles qui avaient vécu dans l'intimité de sainte Thérèse et il a donné naissance, extraordinaire fécondité ! à soixante-deux autres Carmels qui, de 1605 à 1668, se sont élevés sur notre sol.

Ensuite, divers chefs-d'œuvre ont orné son église et ses oratoires, et les plus grands prédicateurs du XVIIe siècle y ont fait entendre leurs voix.

Enfin, il a été un ardent foyer de vie spirituelle non seulement pour les moniales, mais même pour les séculiers. Pour ne rappeler ici qu'un seul nom, songez que c'est dans ses cloîtres que Mlle de la Vallière (née en 1644) a expié par trente-six ans de pénitence, de 1674 à 1710, sous le nom de Sœur Louise de la Miséricorde, ses six années de désordre (1661-1667) [1].

Il méritait donc d'avoir une monographie. M. l'abbé Eriau, en lui en composant une, a très utilement travaillé à la fois pour l'histoire de l'Eglise de France, pour celle des arts et des lettres, et même pour celle de Paris. La pensée qui lui a inspiré son ouvrage est excellente de tout point. Mais que dire de l'exécution ? Elle, non plus, n'est pas loin d'être parfaite.

La première chose qui frappe quand on lit ce bon livre, qui est en même temps un beau livre (grâce aux intéressantes gravures dont il est orné, grâce aussi à sa présentation typographique qui a été remarquablement bien soignée), c'est la richesse extraordinaire de son information. Formé aux sévères méthodes modernes de l'érudition par des maîtres excellents, parmi lesquels il nomme M. Rebelliau, M. l'abbé Eriau n'a rien négligé de ce qui pouvait éclairer son sujet. On est presque effrayé quand on songe aux dépouillements d'archives et aux lectures de livres imprimés auxquels il a dû se livrer pour arriver à une pareille précision. Rien ne lui échappe de ce qui regarde son cher Carmel : on croirait qu'il en a été l'hôte ou plutôt l'aumônier. Choses et gens, tout lui en est familier et il parle de tout presque comme s'il l'avait vu. Soit qu'il nous raconte les origines du couvent ; soit qu'il établisse son emplacement topographique ; soit qu'il nous décrive son église, ses bâtiments claustraux, les objets d'art qui en faisaient quasi un musée, les innombrables sépultures qui bordaient ses cloîtres, ses maisons locatives ; soit que, franchissant la clôture (avec toutes les permissions canoniques voulues, cela va sans dire !), il nous promène dans ses jardins ; soit qu'il nous initie à son gouvernement ; soit qu'il analyse les âmes magnifiques des religieuses qui l'ont habité durant près de deux siècles ; soit qu'il nous dise son influence extérieure ; soit qu'il nous expose les efforts, d'ailleurs inutiles, que le jansénisme a faits pour y « infiltrer » ses doctrines ; soit qu'il nous fasse assister aux belles cérémonies dont il a été le théâtre ; soit, enfin, que, sur le ton à la fois de la tristesse et de l'admiration, il nous retrace sa fin (29 septembre 1792) qui a été une fin vraiment superbe : partout et toujours il se montre impeccablement au courant. « J'étais là, eût-il pu ajouter à la fin de chacun de ses tableaux, j'étais là : telle chose advint. »

[1] C'est en cette année 1667 qu'elle perdit la faveur du roi, « ensorcelé par la belle, provocante, diabolique Athenaïs de Mortemart, marquise de Montespan » (p. 326).

Voilà pour le fond du livre. Disons tout en un mot, puisque aussi bien les détails ici nous sont interdits : on songe, en lisant ces pages si bondées de renseignements puisés à bonne source, au mot bien connu de Michelet : « L'histoire est une résurrection. »

Quant à la forme, elle ne laisse non plus rien à désirer. Bien qu'il soit un ouvrage savant, *L'ancien Carmel du faubourg Saint-Jacques* est d'une lecture attachante et, si nous jugeons d'après nos impressions personnelles, très prenante.

En écrivant ce livre dont nous venons de trop mal parler, à notre gré, M. l'abbé Eriau avait déjà passablement fourragé (et l'intéressé, nous en sommes sûr, ne s'en plaindra pas) sur les terres de M. l'abbé Bremond. Avec le volume dont il nous reste à parler, il continue. C'est ce que, dans le style universitaire du jour, on appelle sa « thèse complémentaire ». C'est une réédition de la vie et des lettres d'une Carmélite qui précisément vécut au couvent du faubourg Saint-Jacques : la Sœur Catherine de Jésus. Ce second ouvrage « complète » vraiment le premier ; il en est, pour ainsi parler, un appendice.

La vie et les lettres de cette sainte religieuse avaient été publiées au XVIIe siècle. Elles avaient même eu plusieurs éditions, la 4e et dernière de 1656. C'est celle-là que nous donne M. l'abbé Eriau. Mais, en la reproduisant, il l'a d'abord fait précéder d'une docte introduction où il replace son héroïne dans son cadre historique ; puis il en accompagne le texte de notes qui aideront le lecteur à le plus pleinement comprendre et, par le fait même, à le mieux goûter. Cette annotation est surtout grammaticale, et elle prouve que la langue du XVIIe siècle, — la langue de Vaugelas, — lui est aussi familière que son histoire religieuse : ce qui n'est pas peu dire.

MARION et LACOMBE. **Histoire de l'Eglise,** Tomes II, III et IV. 9e édition (du 24e au 30e mille). — Paris, Téqui, 1928.

L'*Ami* du 17 mai 1928 a annoncé l'apparition du tome I de l'*Histoire de l'Eglise* de Marion, rééditée chez Téqui (9e édition) par les soins de M. Lacombe. Au cours de cette même année 1928 les trois autres volumes de l'ouvrage ont paru ; nous avons à les présenter aujourd'hui.

« Présenter » n'est pas précisément le terme qu'il faudrait, car il s'agit de la réédition d'un manuel avantageusement connu de beaucoup de nos lecteurs, manuel dont la 8e édition a été ici-même l'objet d'une ample et bienveillante recension en 1923.

Il nous suffira donc de signaler en quoi la nouvelle édition diffère de la précédente.

Très peu de changements dans le texte, et des changements de minime importance. Ils se bornent à quelques transpositions de paragraphes, à quelques additions suggérées par les circonstances (par exemple, au tome IV, plusieurs pages sont consacrées au pontificat